

[illegible]

Религиозные традиции и процессы модернизации

Откуда же взялись все эти различия? Они возникли не сегодня и не вчера, своим происхождением они обязаны конкретному и неповторимому ходу исторического процесса, борьбы людей, их решений, их мысли. Но люди, вершащие историю, — носители определенных культур, формировавших (в Индии и Китае на протяжении тысячелетий) стойкие «привычки мыслей и чувств». Эти «привычки мыслей и чувств» передаются от традиционных обществ современным и влияют, как мы постараемся

показать, на способ подхода к современным проблемам, формы их решения. Это проявляется во всех взаимосвязанных сферах социальной жизни — в экономике и военном деле, архитектуре и музыке. Но мы ограничиваем нашу задачу. В традиционных культурах мы берем один, но важнейший, «структурообразующий» компонент — господствующую систему религиозно-философских идей (индуизм и конфуцианство), тот «код», который создавал устойчивость индийского и китайского обществ (его исследование начато много лет назад работами М. Вебера). И в современности мы ограничиваемся идеологическими и политическими формами развивающихся Индии и Китая. Нам хотелось показать, как особенности индуизма и конфуцианства влияют (в Индии — явно, ибо индуизм — живая и активная религия, в Китае — в неявных формах, но отнюдь не менее сильно) на идейные и политические формы и процессы современности.

* * *

Индия и Китай, при всех своих колоссальных различиях, имеют и нечто сходное, сопоставимое. Обе страны создали высоко-развитые и предельно устойчивые древние цивилизации, сохранявшиеся в основных своих параметрах на протяжении тысячелетий и не показывавшие никаких видимых признаков вызревания потенций для самостоятельного прорыва к научно-техническому и социальному развитию нового времени. Для них, как и для большинства стран, закономерности нового времени выступают в форме неизбежности заимствования достижений более развитых стран и подключения к современному развитию уже через такое заимствование. Есть ли какая-либо связь между устойчивостью этих цивилизаций и особенностями их религий — индуизма и конфуцианства? Очевидно, есть.

Дело в том, что при всем своем несхождении эти религии имеют важную общую черту — они создают картины мира не развивающегося, не идущего к какой-то цели, а бесконечно вновь и вновь воспроизводящего свои вечные формы. В этих картинах мира нет места для появления чего-то принципиально нового, ранее не бывалого. В центре индуистской и конфуцианской мысли — не идея личного Бога, творца мира и человека, а идея безличных сил. Небо в конфуцианстве и Брахман в индуизме — это «оно», а не «он». И с этим неразрывно связан целый комплекс других идей. Если сущность, основа мира не личностна, то нет сотворения мира и нет его конца. Мир — вечен, совечен Небу и Брахману и не идет «вперед», а движется по кругу. Нет личного Бога — нет и откровения, уникального раскрытия истины во времени. Истина не открывается, а вечно присутствует в этом мире (Веды в неизменном виде восстанавливаются в начале каждого мирового периода, Конфуций не открыл что-то новое, а лишь зафиксировал то, что всегда знали мудрые люди). Нет личного Бога — и соответствие этического и космического порядков бытия устанавливается безличным, «механическим» путем. В конфуцианстве — механически действующими законами Неба, по которым за отступление от вечных норм человеческой жизни неотвратимо — не из-за гнева Бога, а в силу самой природы вещей — следуют беды, заставляющие людей вернуться к норме и восстановить равновесие. В индуизме — таким же «естественным» законом кармы, с «железной» необходимостью определяющим следующее рождение индивида в зависимости от его поведения в этом рождении. Наконец, нет личного Бога — нет и представления об абсолютной ценности уникальной человеческой личности. Конфуцианство вообще не интересуется загробной жизнью, занимая в этом вопросе позицию, кото-

рую можно назвать «агностической»; индуизм постулирует сохранение после смерти личного начала, переселяющегося в новое тело, но делает высшей человеческой целью именно избавление от этого начала, избавление от собственной уникальности и растворение в Абсолюте — Брахмане.

И индуистская, и конфуцианская картины мира — предельно устойчивы, периоды упадка (а в индуизме не только упадка, но и исчезновения этого мира) чередуются в них с периодами расцвета. Равновесие все время нарушается и вновь восстанавливается, что создает движение по замкнутому циклу. И поскольку в конфуцианской и индуистской картинах мира отсутствует движение к чему-то принципиально, качественно новому, не было его и в конфуцианском, и индуистском обществах. Разумеется, нельзя утверждать, что стабильность, уравновешенность этих обществ — производное от стабильности и уравновешенности их картин мира. Но, очевидно, нельзя сказать и обратного. Здесь именно функциональная взаимосвязь.

И все-таки сходство индуизма и конфуцианства — лишь в некоторых общих «родовых» чертах. Религии эти — совершенно разные, и общества, в которых они господствовали, очень непохожи друг на друга. Общее в них — поразительная стабильность. Но это стабильность очень разных обществ, и достигалась она совершенно разными, даже противоположными путями.

* * *

Основное отличие образов Неба и Брахмана, очевидно, можно сформулировать так: Небо — «над» миром и человеком, Брахман — «за» ними. Конфуцианский мир — «плоский» («глубину» для китайца создавали сосуществовавшие с конфуцианством даосизм и буддизм, которые, однако, занимали сферу частной, а не официальной и социальной жизни), индуистский — «глубокий».

Небо — над нами, оно удалено от нас, но оно — часть единого мира, в реальности и значимости которого не может быть никаких сомнений. Земное и небесное как бы находятся в одной плоскости, они одинаково сущностны. От вечного и неизменного Неба над нашими головами нельзя скрыться, и забвение людьми своих обязанностей (обязанности государя и власть имущих — заботиться о подданных, подданных — повиноваться, детей — почитать старших, старших — учить младших), нарушение той «естественной» этики патриархальной семьи и «патриархальной» восточной монархии, которая была возведена конфуцианством в разряд вечных мировых законов — неотвратимо караются здесь же, на Земле. Караются «естественным» путем — в силу самого устройства этого мира, стремящегося восстановить свою гармонию, свое «равновесие». Но то, что нельзя скрыть от Неба, — это именно поступки, действия, а не глубины человеческой души, которые оказываются сферой как бы вторичной и не имеющей самостоятельной ценности. Правильное поведение естественно предполагает правильные мотивы. И как от Неба нельзя скрыться, так нельзя к нему и приблизиться, нельзя слиться с ним. Поэтому идеальный конфуцианец — человек полностью земной и социальный, «экстравертированный», не мыслящий жизни вне общества и выполнения общественного долга.

Напротив, индуистский Брахман — нечто совсем иное, чем земной мир, он — основа этого мира, но основа, принципиально отличающаяся от него и находящаяся в ином измерении, «по ту сторону», что делает наш, земной мир несущественным и даже иллюзорным. Соответственно, правильное поведение в этом мире, награждаемое в следующем рождении

по закону кармы, разумеется, очень ценно, но есть и нечто неизмеримо более важное и ценное — полный выход из общества, разрыв связей с социальным миром для того, чтобы аскезой и медитацией достичь уничтожения своего «я» и слияния с Абсолютом-Брахманом, выхода уже не только из общества, но и из этого мира, мира рождений и смертей, «сансары». Как «за» этим миром — Брахман, который есть нечто совсем иное, чем этот мир, так «за» «посюсторонним» и «экстравертивным» миром социальных норм, незыблемого социального порядка есть совсем иной, «потусторонний», асоциальный, индивидуалистический и «интровертивный» мир аскетов. И именно этот мир действительно важен. Китайцы, как ни один другой народ мира, тщательно фиксировали свою историю, ибо ничего важнее истории, социальной жизни людей и ее регуляции законами Неба для них не было. Индийцы, напротив, никакого интереса к истории не проявляли. Они могли веками очень точно передавать из уст в уста религиозно-философские сочинения, но «не заметили» даже вторжения Александра Македонского. Если бы не греческие источники, мы бы о нем не знали.

Различие конфуцианской и индуистской картин мира и постулируемых ими высших целей и идеалов — это и различие в степени открытости доктрины.

Конфуцианская доктрина не может быть эзотеричной*. Учение о правильных человеческих взаимоотношениях, правильной организации общества естественным образом обращено ко всем, открыто всем, как открыто всем само Небо. Это не значит, что священные тексты может толковать кто попало, без подготовки, но такую подготовку может получить каждый, кто способен, и каждый способный должен к этому стремиться, а остальные должны слушаться знающих. Истина — одна и открыта, хотя разные люди способны воспринять ее в разном объеме.

Напротив, индуизм «многослоен», он как бы содержит в себе разнорядковые истины. Как Брахман — основа этого мира, но и нечто принципиально иное, чем этот мир, а цель освобождения, выхода из круга рождений и смертей — нечто совсем иное, чем цель достижения хорошего следующего рождения, так и учение о достижении освобождения — нечто совсем иное, чем учение о правильном выполнении социальных обязанностей. Разница между ними — не «количественная», то есть речь идет не о более или менее полном раскрытии той же истины, разница здесь качественная, они просто «говорят о разном», более того, учение об иллюзорности этого мира, о том, что на самом деле есть лишь один Абсолют, как бы перечеркивает, снимает учение о социальных обязанностях и воздаянии за их выполнение. Но если свои социальные обязанности, естественно, должен знать каждый, то учение об освобождении, которого могут достичь лишь немногие, всем знать необязательно. Более того, это может быть даже вредно, ибо, погнавшись за заведомо не достижимым для них идеалом, люди могут забыть о своих обязанностях и утратить доступную для них перспективу хорошего следующего рождения. Как конфуцианской мысли свойственна открытость, так индуистской — элитарность и тенденция к эзотеричности.

* * *

Характер религиозной доктрины всегда неразрывно связан с характером воплощающей эту доктрину религиозной организации.

* Эзотерический (греч.) — тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных (о религиозных обрядах, мистических учениях).

И если эта доктрина господствует в обществе, то она напрямую связана и с организацией этого общества.

Конфуцианство — учение о правильном социальном поведении и правильной организации общества, сакрализующее* социально-государственную сферу, оно требует, выражаясь современным языком, «социальной активности». Ученый-конфуцианец — это тот, кто лучше других понимает, как должны быть организованы отношения в обществе. Поэтому ученый-конфуцианец — это чиновник, конфуцианская идеологическая иерархия — это одновременно чиновничья иерархия. И как конфуцианство — открыто, не эзотерично, так открыта и его иерархия — иерархия с высокой социальной мобильностью, где продвижение «наверх» (теоретически с какого угодно «низа» и до самого «верха», до положения министра и зятя императора) связано со степенью знания и усвоения конфуцианских истин. Такая организация создавалась в древнем и средневековом Китае многоступенчатой системой экзаменов на чин, когда человек, сдавший экзамены на знание конфуцианства, получал «ученую степень», открывавшую перед ним возможность занимать определенный круг должностей, вплоть до самых высших в государстве.

Напротив, индуистскому разрыву между верхним и низшим уровнями идеологии соответствует предельно закрытая иерархия наследственно передаваемых социальных и сакральных религиозных статусов — система варн и каст. Высшее знание для низших каст принципиально закрыто, разглашение его — грех. При этом трансцендентности Абсолюта-Брахмана и не социальному, трансцендентному характеру высшего учения, учения об освобождении, соответствует своеобразная «трансцендентность» по отношению к социуму высшей касты со специфически сакральными, жреческими функциями брахманов. Брахманы безмерно выше других каст, но одновременно они не должны непосредственно участвовать в государственном управлении, воевать, наживать богатства. Брахман — аскет, саньяси — вообще вне общества, вне этого мира. Брахманы находятся «по ту сторону» сансары, они уже и не люди, а боги, сверхчеловеки. И, наоборот, низы статусной иерархии — как бы еще не люди, недочеловеки. Человеческая иерархия «расплывается» — наверху она выходит в сферу уже не человеческую, внизу — «плавно» переходит в животный мир, в который тоже может перейти после смерти по закону кармы индивидуальное начало человека.

Но как Абсолют-Брахман — «по ту сторону» мира, который тем не менее есть плод его таинственной «пульсации», «игры», из него возникает и вновь в нем же растворяется, так и на брахманах, которые как бы «по ту сторону» общества, держится общество. Ведь только брахманы могут выполнять необходимые для общества обряды, и «защита коров и брахманов» — высшая задача государства и вообще высшая ценность небрахманов.

Таким образом, общие черты конфуцианства и индуизма — статичность и цикличность создаваемых ими картин мира связаны с общими чертами традиционных индийского и китайского обществ — их статичностью, бесконечным воспроизведением тех же социальных форм. В то же время и их различия связаны с различиями этих постоянно воспроизводимых социальных форм. И связь здесь — двусторонняя. Китайское бюрократическое общество и идеи, зафиксированные и систематизированные Конфуцием, который искренне считал их вечными и естественными, склады-

* Сакральный (лат.) — священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу, обрядовый.

вались параллельно. И в дальнейшем прекрасно налаженный механизм китайской государственности и идеология конфуцианства укрепляют друг друга. Государство заботится о поддержании учения, а учение поддерживает государство и в ситуациях распада помогает восстановить его в «первозданном» виде.

То же и с индуизмом и варно-кастовой системой. Складывание основ индуистской мысли — учения об Абсолюте и освобождении, о сансаре и карме и складывание варновой системы — процессы параллельные, и, на наш взгляд, немыслимо становление такой глубоко элитарной идейной системы в качестве доктрины, господствующей в обществе, без гарантированности наследственного статуса высшей жреческой касты, освобождающей ее мысль, позволяющей ей быть сколь угодно элитарной и асоциальной, одновременно и отвергающей этот мир, и полностью принимающей его устройство. И в дальнейшем опять-таки сама природа кастового общества вновь и вновь воспроизводит те же идеи, создавая удивительную преемственность индийской религиозной мысли, основанную не на жесткой идейной дисциплине (брахман является брахманом не из-за «правильности» его воззрений, а в силу рождения), а на естественности и органичности этой мысли для данных социальных форм. Особенности индуистской мысли укрепляют варно-кастовую систему. Но на механизмах идеологической и социальной саморегуляции и стабилизации индуизма и конфуцианства следует остановиться особо.

* * *

И конфуцианство, и индуизм способствуют высокой степени стабильности обществ, в которых они господствуют. Но эти общества разные (бюрократическое общество с высокой вертикальной социальной мобильностью в Китае и варно-кастовое общество Индии), разная и их стабильность.

В старом Китае, где сакральное государство и сама бюрократическая иерархия есть одновременно религиозная иерархия, стабильна сакрализованный государственный строй. Поскольку конфуцианство оставляет без ответа (и без внимания) те «предельные» вопросы о трансцендентном, которые на первом плане в других религиях, оно довольно спокойно с ними сосуществовало, как бы разделяя сферы влияния (его сфера — сфера государственно-социальная, обязательных для всех норм поведения, сфера буддизма, даосизма — интимная и частная). Нетерпимость оно проявляло лишь тогда, когда чрезмерный религиозный энтузиазм мог мешать порядку и процветанию государства.

Но в отношении государственного строя даже не скажешь, что конфуцианство было нетерпимо. Ведь нетерпимость подразумевает наличие каких-то «вызовов», альтернатив, а в средневековом Китае их не было. Убеждение в том, что есть лишь одно вечное Небо над нами, одна вечная Поднебесная, где может быть лишь один порядок, принципы которого лишь зафиксированы Конфуцием и альтернатива которому — просто беспорядок, — было всеобщим и непоколебимым. И удивительная мощь этого убеждения, мощь саморегулирующей конфуцианской системы с особой силой проявляется в специфической функции народных крестьянских восстаний в Китае.

Система истинных, естественно справедливых отношений, постулируемая Конфуцием, по которой государь — отец подданных, подданные — его дети, чиновники думают о благе государства и т. д., не могла постоянно не нарушаться. Какие-либо конституционные ограничения власти императоров были в Китае невозможны, ибо император — отец, его власть имеет

не договорные, прагматические, а естественные и сакральные основания. Конечно, за хорошими императорами приходили не очень хорошие и просто плохие, думающие о своих удовольствиях, а не о благе Поднебесной, и приближавшие не ученых-конфуцианцев, прошедших систему экзаменов, а своих клевретов. Но конфуцианская идея императора-отца имела и свою оборотную сторону. Если император явно не отец, то он и не император. Народ в этом случае может и даже должен восстать, что он часто и делал. Но это восстание не против несправедливого порядка, а против беспорядка во имя порядка и справедливости. Оно вело к воцарению «хорошего» императора и началу новой династии, ознаменованному торжеством конфуцианских принципов, после чего от них вновь отступают и т. д. История движется по кругу, и это круговое движение исполнено глубочайшего религиозного и морального смысла — зло реально карается в истории, демонстрируя незыблемость законов Неба и истинность конфуцианской доктрины.

И как периоды коррупции и развала сменяются периодами справедливого порядка, так и периоды раскола империи сменяются периодами единства, ибо несмотря на то, что этнически китайцы всегда были очень неоднородны и даже сейчас разговорный язык одной области просто непонятен в другой, существовало глубочайшее убеждение, что Поднебесная по сути своей так же одна, как одно Небо, и император в ней всегда один. Поэтому сосуществование разных династий воспринималось как аномалия и к распаду вести не могло.

Индийский способ саморегуляции, поддержания стабильности — совершенно иной. Сакральность государства здесь относительна и вторична. В Китае император и чиновники — одновременно жрецы, в Индии сакральность обеспечивают брахманы, которые сами не правят и в некотором роде — вне государства. Ритуальная формула, которую произносит жрец при вступлении царя на престол, гласит: «Вот вам царь, люди, а над нами, брахманами, царь — Сом». Сфера государства неизмеримо менее важна, чем сакральная брахманская сфера деятельности. Поэтому индийские государства представляли собой нечто эфемерное и непрочное и настолько малозаметное для общественного сознания, что историки с большим трудом устанавливают последовательность правлений царей той или иной династии, а иногда оказываются перед неразрешимыми загадками хронологии. Государства как бы проносились над обществом, которое не очень-то замечало их появление и исчезновение.

Но насколько непрочными были государства, настолько прочным был общественный строй. Его прочность основывалась не на единстве догматически определенной системы верований о конечных вопросах бытия. «Необязательность» учения о спасении, выходе из круга рождений и смертей не предполагала его фиксации в виде каких-либо формул, которые обязаны знать все. Наоборот, это учение скорее утаивается теми, кто им обладает. Поэтому брахманы — религиозные руководители индийского общества — не устанавливают для себя идеологической дисциплины, не создают единой ортодоксии, допуская сосуществование разных путей к освобождению. Если какие-то из них ложные или слишком сложные, окольные, то тем хуже для тех, кто по ним идет, и тем лучше для тех, кто идет по истинному пути. Равным образом они очень терпимо, а точнее сказать, равнодушно относились к реальным верованиям низших каст, которые могли быть предельно далеки от высокой элитарной философии.

Но как в Китае абсолютно непререкаемым был государственный строй, так в Индии такой же непререкаемой была система веры и каст. Она

представлялась чем-то естественным, само собой разумеющимся. Брахман — всегда брахман. Хороший он или плохой, ученый или нет, он — брахман по сути, как белый — белый, а негр — негр. И так же, как брахман всегда брахман, кшатрий всегда кшатрий, неприкасаемый — неприкасаемый и так далее. Это просто «эмпирический факт», не вызывающий и тени сомнения. А значит, и морального протеста. Ведь положение человека — не случайность, а закономерный результат его же деяний в предшествующем рождении. Можно протестовать против несправедливости Бога или общества, или даже природы, но нельзя протестовать против естественных последствий твоих же поступков. Конфуцианский Китай саморегулируется, развивая активность людей, но направляя ее в русло постоянного восстановления постоянно нарушаемых норм, индуистская саморегуляция скорее пассивна — за порядок здесь не борются, а просто принимают его.

Иерархия каст практически не нуждалась в государственной регуляции, ибо ее принципы ни у кого не вызвали сомнения, а индивидуальные отклонения от норм кастового, социального и ритуального поведения карались самими кастовыми общинами. Причем эти кары были скорее «пассивны». Человек осквернил себя, и общение с ним «естественным образом» становится ритуальным осквернением. Как закон кармы — не суд и кара, а естественная, «механическая» связь причин и следствий, так и здесь нет места гневу и прощению. И если человек не очистится от своего осквернения, он просто оказывается вне касты, переходит в самые низы общества. То же самое, если нарушается традиционный образ жизни не индивидом, а группой. С ней порывают другие части ее варны и касты, и она «автоматически» опускается «вниз» по статусной лестнице. Возможен и обратный процесс — осквернившийся индивид или группа очищаются, и общение с ними восстанавливается. Так, в течение ряда поколений отдельные касты могли перейти и в высшие варны, если они, к примеру, начинали утверждать, что они не шудры, а брахманы, силой обстоятельств осквернившие себя образом жизни шудр, а сейчас возвращающиеся к своему исконному образу жизни. От этих нарушений принципа сам принцип не страдает, неясности критериев лишь укрепляют его незыблемость.

Китай — «классическая» страна народных крестьянских восстаний, «встроенных» в систему конфуцианской саморегуляции. Индия, напротив, народных восстаний не знала. Восставать здесь было не из-за чего (кастовый порядок — природный, место человека в нем определяется законом кармы), не для чего (изменить порядок все равно нельзя, он регулируется сам собой), не было против кого восставать (иерархия статусов далеко не полностью совпадает с иерархией богатства и власти, богач — купец или даже раджа безмерно ниже нищего брахмана), да и не было кому восставать (не было единого народа).

* * *

Стабильные, замкнутые и саморегулирующиеся системы Индии и Китая способны были, кажется, справиться с любыми вызовами. Им были не страшны ни новые религии, ни восстания, ни иноземные завоевания. И единственное, с чем они справиться не смогли, что вызвало в этих обществах изменения глубокие и принципиальные, — это новая техника, вначале шедшая лишь из Европы, более высокий уровень производительных сил. Новая техника и новые технические знания — сила, перед которой ничто устоять не может, ибо польза, приносимая ими, — настолько очевидна, что самые крайние традиционалисты не могут остаться к ней равнодушными.

Разве можно устоять перед искушением иметь ружье, а не лук и копье для защиты своего же собственного традиционного строя жизни? Опасности, таящиеся в новой технике, невидимы, и никакой человек, верящий в естественность и сакральность традиционного строя, не способен увидеть в защищающих этот строй ружьях как раз ту самую силу, которая в конце концов этот строй и погубит. Но, заимствуя новую технику, встав на дорогу технического прогресса, традиционный строй как бы заражается смертельной для него болезнью, течение которой уже нельзя остановить. За одним техническим новшеством следует другое. Вначале вы покупаете ружья, затем делаете их сами, затем начинается заимствование и пересадка на свою почву всего комплекса новой и развивающейся техники, появляются свои заводы и т. д. И так же незаметно вы начинаете приспосабливать к новым условиям свои привычки, взгляды, верования. Идет процесс социальной и идейной модернизации, становление качественно новых, соответствующих новым условиям, социальных и идейных форм. Но как идет этот процесс, как традиционное общество приспосабливается к новым условиям, зависит от того, какое это общество. Индия и Китай пошли совершенно разными путями модернизации, что неразрывно связано с отличиями индуизма и конфуцианства.

Наиболее очевидным и бросающимся в глаза различием в модернизационных процессах этих двух стран является то, что Китай, несмотря на длительный период фактической зависимости от колониальных держав, все же колонией или протекторатом не стал, сохранив государственный суверенитет, в то время как Индия стала английской колонией. Это различие — не просто результат исторических случайностей, оно связано и с разной природой этих традиционных обществ. Индия, не создавшая мощного централизованного государства (в результате особенностей индуистского отношения к государственной сфере), не могла оказать англичанам мощного сопротивления, как она не могла и ранее оказывать мощного сопротивления другим завоевателям. Для индуистов было не так важно, кто стоит во главе государства, ибо не так важно было и само государство — регуляция общественной жизни шла не столько через него, сколько через кастовые институты. Наоборот, Китай был един и обладал неизмеримо большими ресурсами сопротивления опять-таки из-за принципиально иного отношения к государственной сфере. Китайцы могли бы примириться с иноземной династией только в том случае, если бы она вела себя как конфуцианская власть, чего от европейцев ожидать было трудно.

Но подчинение европейцам не означало легкой «европеизации» Индии, равно как сохранение независимости не означало отсутствия или даже большей трудности модернизационных процессов в Китае. Индия была относительно легко завоевана, но сопротивление европейским порядкам в Индии оказывало не столько государство, сколько индуистский кастовый строй, который английские колонизаторы сломить не могли. Наоборот, Китай сохранил государственную целостность и суверенитет, но вышел на дорогу мучительной внутренней перестройки. Как же реагируют на вызовы, идущие от новых знаний, новой техники и неразрывно связанных с ними процессов социальной эволюции, индуизм и конфуцианство?

* * *

Насколько непрочными оказались индийские государственные образования, настолько прочным оказался индуизм. Его глубокая философия оказалась в высшей степени устойчивой по отношению к натиску европейской мысли и нового европейского научного знания. Но

не «сломавшись» и не уступив места другим идеологиям, индуизм вышел на дорогу постепенной, «внутренней» секуляризации*. Эта «секуляризация изнутри», без разрыва традиции и с сохранением древних индуистских форм, шла в виде реформационных процессов. И поскольку индуизм не имел ортодоксии и единой церковного типа организации, эти реформационные процессы складывались из совокупности множества отдельных частных процессов — появления новых, более отвечающих потребностям современной жизни, религиозных течений и организаций, отказа отдельных каст от каких-то мешающих правил кастового поведения, отмирания отдельных архаичных обрядов и так далее. При этом, как всегда бывает в реформационных процессах, введение нового здесь обычно принимает внешнюю форму возврата к старому и исконному. Например, реформаторы утверждают, что древние, изначальные варны не были наследственно передаваемыми и просто представляли собой группировку людей по склонностям, а кастовый строй — результат позднейшей «порчи» индуизма.

Но при всем разнообразии и пестроте реформационных процессов основные направления их очевидны. Прежде всего постепенно ослабляется сложнейшая ритуальная система, строгое соблюдение которой просто не дает возможности жить в современном обществе. Обряды сокращаются, объединяются и «спрессовываются», частично вообще отмирают.

Каста как институт очень медленно, но все же разрушается. Но как вообще секуляризационные процессы в индуизме идут в форме его внешнего очищения, усиления и даже экспансии, так и касты, фактически слабея, внешне даже усиливаются. Можно даже сказать, что они ослабевают через внешнее усиление, преодолевая внутрикастовые различия и создавая новые институты — разные общества для защиты интересов членов каст, реформирования традиционного образа жизни, просвещения. Институты, в которых традиционная солидарность постепенно заменяется солидарностью иного типа.

То же самое происходит и с кастовой иерархией. Она сохраняется и в какой-то мере даже обретает новые основания, ибо брахманы, например, в силу традиции приученные к умственному труду, устремляются к европейскому образованию и в новые сферы деятельности. Их статус, таким образом, как бы укрепляется новыми «подпорками». Но одновременно его традиционные незыблемые основания расшатываются. «Неприкасаемые» остаются бедняками, внизу иерархии, но сама идея «неприкасаемости» отвергается, и двери индуистских храмов открыты перед ними.

С медленным размытием кастовой системы неразрывно связано и возникновение новых элементов в самой организации индуизма, в нем постепенно начинают появляться черты религии, апеллирующей к отдельному индивиду и соответственно к миру в целом. Эзотерическая литература начинает издаваться массовыми тиражами. Экспансия различных индуистских течений на Запад — проявление этой же тенденции. Когда-то сама идея «обращения» индивида в индуизм казалась бы нелепой. Индуизм вообще не знал индивида вне касты, войти в индуизм можно было лишь в группе, вместе с группой, которой отведено место в варно-кастовой системе. Сейчас уже ряд индуистских течений специально применяет церемонию очищения — шуддхи — как церемонию обращения индивида в индуизм.

* Секуляризация (лат. *saecularis* — светский) — освобождение от церковного влияния.

Для конфуцианства приспособление к требованиям нового времени было намного труднее, чем для индуизма. Прежде всего потому, что в нем нет той глубины и — соответственно — прочности, которая есть в индийской религиозной мысли. Идея невыразимого и непредставимого Абсолюта и бесконечных гибели и возникновения миров в бесконечности времени и пространства выдерживает удары современного научного знания гораздо лучше, чем идея Неба с его вечными законами. Но самое важное — у конфуцианства нет организации, независимой от государственной. Конфуцианство не может быть неофициальной, существующей в условиях религиозного натурализма, конкурирующей с другими или просто сосуществующей с ними «церковью». Поэтому революционные потрясения в Китае, наступившие после свержения цинской династии, привели к гибели конфуцианства как организационного целого и появлению идеологического вакуума, которого никогда не было в Индии. Но исчезновение организационной общности не означает исчезновения тысячелетних представлений об иерархии ценностей и принципах поведения. И то, как заполняется возникающий идейный вакуум, в громадной мере определяется именно этими сохраняющимися представлениями.

В Индии часто новое вносится в традиционную религию «бессознательно» — под видом восстановления прошлого. Внешне, формально сохраняется «вечный» индуизм, фактически в него уже во многом внесено новое содержание. В Китае процесс скорее противоположный. Здесь, наоборот, конфуцианское прошлое зачастую бессознательно вносится в новые формы. Конфуцианства вроде бы нет, оно умерло, но, «скончавшись», оно наложило отпечаток на характер последовавших идеологических процессов.

* * *

Сохранение индуизма и его традиционной кастовой иерархии, которые медленно и постепенно трансформируются, неразрывно связано с некатастрофичностью, эволюционностью развития Индии в целом. Новое здесь постепенно вырастает из старого. Современный индеец может совершать те же, тысячелетней давности, обряды и искать ответы на мировые и этические вопросы в книгах, написанных до нашей эры. И здесь есть как идейная связь, так и связь институциональная. Политическая система современной Индии возникла в 1947 году, но ее институты и принципы уходят корнями в колониальную эпоху и покоятся на мощном пласте кастовых институтов, имеющих тысячелетнюю историю. Новое и старое переплетены. Старое прячется за новым, новое рядится в одежды старого.

Идеология индийского национально-освободительного движения не могла быть единой, цельной идеологией, целостным мировоззрением. Колоссальный плюрализм индуизма делал идеологическое единство невозможным. Эта идеология представляла собой ряд общих принципов и ценностей — прежде всего ценности независимости и демократии, — наложенных на плюрализм самых разных религиозных и нерелигиозных идеологий. Основная организация освободительного движения — Индийский национальный конгресс — «зонтичная» организация, объединяющая в своих рядах людей самых разных взглядов, от религиозных ультра-ортодоксов до марксистов. И, естественно, это была организация, построенная на демократических основах, ибо авторитарное руководство не могло бы объединить столь разнообразные элементы.

Демократическая организация европейского типа в индуистской стране с сохраняющейся кастовой системой просто немыслима. Потому-то Индий-

ский национальный конгресс имел как бы два облика — «европейский» облик светской демократической организации и индуистский облик религиозно-реформаторского движения, руководимого Махатмой Ганди, человеком, воплощавшим двойственность индийского освободительного движения, двойственность новой Индии. Он был европейски образованным политиком и в то же время аскетом-саньяси. Традиционная иерархия в какой-то мере, в превращенной форме, сохраняется в ИНК, ибо народ идет за лидерами-брахманами, традиционно индуистские ценности, ценности саньяси воплощены в характерном для активистов ИНК аскетизме и культе ненасилия.

Такая же двойственность сохраняется и в строе современной Индии, ее конституция — парламентская конституция «вестминстерского» типа. Прочность индийского парламентаризма поразительна для страны третьего мира. В Индии никогда не было попыток установить однопартийную систему (несмотря на доминирование ИНК в политической жизни) или военную диктатуру. И прочность эта основывается во многом на традиционно-индуистских основаниях — на поразительном плюрализме индуистских сект и каст, традиционной индуистской мировоззренческой терпимости, неразрывно связанной с ригидностью* кастового строя, на харизматическом авторитете основателя Индии и других великих деятелей индийской парламентарной демократии и традиционном авторитете тех представителей брахманской и княжеской элиты, которые постоянно и в совершенно непропорциональном их удельному весу числе оказываются наверху политической иерархии.

Совершенно иной характер принимает идеологическо-политическое развитие Китая. Если индуизм сохраняется, то конфуцианство — распадается, и его влияние на последующее идеологическое развитие — неявное, скрытое, через усвоенные за века конфуцианского господства привычки мыслей и чувств китайцев. Но от этого оно не менее сильное.

Что же сохраняется из конфуцианских идей и ценностей, перешедших на полубессознательный уровень? Прежде всего, представление о высшем, сакральном значении сферы государства и социальных отношений. Китайцы могли разочароваться в конфуцианском определении того, какими должны быть эти отношения, осознать, что в современном мире ответы на вопрос о правильном устройстве общества нельзя искать в прошлом, опираясь на традиции, восходящие ко временам легендарных Яо и Шуня, ибо такие поиски могут вести лишь к стагнации Китая и в конечном счете — утрате независимости. Однако глубоко укорененное представление о сакральности социально-государственной сферы вело к тому, что их мысль, устремившись на поиски истинной и современной доктрины, все же тяготела к доктрине именно социальных отношений, справедливого социально-государственного устройства, которая вновь сделает Китай (теперь уже не отсталый и слабый, а передовой и сильный) как бы единой семьей. Эта доктрина, естественно, должна иметь общеобязательный характер, и управлять Китаем должны те, кто лучше знает эту новую доктрину, как в старом Китае управляли те, кто лучше знал старую доктрину.

Гоминдановский режим — режим однопартийный, с единой, хотя достаточно аморфной, идеологией и фактическим главенством в обществе партийно-бюрократической иерархии. Характерно, что при всей неизбежной ориентации современного тайваньского руководства на Запад и естествен-

* Ригидность (лат.) — негибкость, оцепенелость.

ном стремлении создать буржуазно-демократический фасад своего общества, это руководство просто психологически не может допустить полноценной многопартийной системы, как оно не может и отказаться от претензий, что Тайвань — Китайская республика. Китай — один, и в нем правят те, кто лучше знает, как править.

Эти же традиционные ценности объясняют и победу коммунистов над гоминдановцами в 1949 году. Гоминдановская идеология — не достаточно «серьезная» наука об управлении обществом. Марксизм же воспринимался китайскими массами как учение о справедливом устройстве общества, имеющее основания в «писаниях» не менее авторитетных, чем конфуцианское пятикнижие. Никакого пиетета новых руководителей Китая перед конфуцианством, никакой сознательной ориентации на него не было, как не было и какой-либо видимой конфуцианской оппозиции. Внешне здесь полный разрыв с прошлым. Но фактически такого разрыва нет. Тысячелетнее прошлое «выглядывает» из-под современного, конфуцианское пятикнижие — из-под томов Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина — Мао Цзэдуна, иерархия тенъши — из-под иерархии ганьбу.

Традиционное индийское государство освящалось брахманами, которые в некотором роде — вне государства (как Абсолют, основа этого мира, трансцендентен по отношению к этому миру). Несколько сходную роль в отношении современного государства играет авторитет таких людей, как М. Ганди, Дж. Неру, Дж. Нараяна, В. Бхаве и др. Основа их авторитета — внегосударственная, это авторитет святых или авторитет брахманского рода. И авторитет государства во многом базируется на этом внегосударственном авторитете. Наоборот, в традиционном Китае сфера государства и есть высшая сакральная сфера, чиновник и есть жрец, а хороший чиновник — «святой». И в современном Китае сохраняется эта сакральность и «самодостаточность» государства. Чан Кайши, Мао Цзэдун, Чжоу Эньлай, Дэн Сяопин — не извне государства, это люди, воплощавшие сакральность самого государства.

* * *

Отличие индуистских и конфуцианских традиций определяет не только отличие идеологических и политических форм современного развития Индии и Китая, но и несходство трудностей этого развития.

Трудности Индии — другая сторона ее преимуществ. Сохранение индуистской традиции, идейная преемственность Индии, постепенность секуляризационных процессов помогли ей избежать идеологических и социальных катаклизмов. Но та же постепенность секуляризации индуизма имеет и другую сторону. Как мы уже говорили, ослабление каст и кастовой иерархии придает индуизму в какой-то мере черты религии, апеллирующей к индивиду и миру. Но это означает усиление чувства «мы — индуисты», крайне слабого в традиционной Индии, ибо там идентификация шла прежде всего через касту.

Вполне закономерно, что руководители индийского национально-освободительного движения смогли добиться независимости мирным путем и избежать социального катаклизма, сохранив преемственность элиты и преемственность институтов. И все-таки они не сумели избежать кровавой религиозной бойни и раздела Индии по религиозному признаку. Как они ни стремились (и вполне искренне) доказать всем и самим себе, что ИНК — движение индийское и светское, а не индуистское, их постоянные и естественные апелляции к индуистской символике, неотделимость в деятельности ИНК светских национально-политических задач от задач

религиозно-реформаторских (борьбы с неприкасаемостью, кастовой рознью и т. д.), все растущая гомогенизация индуизма и усиление общеиндуистского самосознания возбудили страхи мусульман. Это были страхи перед перспективой оказаться религиозным меньшинством в государстве, которое формально будет светским, а фактически — индуистским. Именно они побудили мусульман пойти за сепаратистами Мусульманской лиги.

Раскол Индии не ликвидировал религиозной розни, и история независимой Индии полна эпизодами кровавых столкновений индуистов и мусульман. По той же логике разворачивается кровавый конфликт в Пенджабе, где сикхскими сепаратистами руководят страхи, похожие на страхи мусульман в 30-е — 40-е годы. Проблемы сохранения религиозной терпимости, подрываемой гомогенизацией индуизма, перехода традиционной терпимости в терпимость нового типа, действительно секуляристскую, продолжают оставаться острейшими заботами индийского общества.

Другая проблема, связанная с особенностями индуизма, — относительная слабость современных партийных и государственных институтов, лояльность к которым постоянно подрывается лояльностью к касте, местной общине, харизматическому лидеру. Так, в политической жизни Индии бесконечная борьба «клик», фракций раздирает партии. Переход таких «клик» из партии в партию, постоянное создание новых партийных комбинаций может показаться европейцу аморальным. Но это не аморальность. Просто преданность «клике» важнее, чем преданность партии, традиционные связи сильнее новых. Связи эти ослабляют партии, делают их ареной борьбы традиционных группировок, ослабляют они и государство.

В Индии нет столь характерного для Китая чувства естественности и необходимости государственного единства. Как в традиционной Индии общинная принадлежность значила неизмеримо больше, чем принадлежность к государственным образованиям, так и ныне местные интересы и лояльности постоянно вступают в конфликт с преданностью государству (даже тогда, когда эти местные интересы не соединяются, как в Пенджабе, с религиозным чувством и интересами особой религиозной общины). Конфликты языковых общин друг с другом и с центром — постоянная черта политической жизни Индии, причем движения за языковые автономии все время балансируют на грани сепаратизма.

Сохранение каст и кастовой иерархии (юридически не признаваемой, но фактически существующей) способствует «распылению» социальных и идеологических конфликтов и стабилизации индийского социально-политического строя. Но одновременно это идет вразрез с потребностями современного развития. Колоссальный человеческий потенциал, который может и должен быть в конце концов разбужен, актуализирован, пока что «спит» в низах индийского общества, привыкших к нищете, неполноправному положению, не видящих смысла в каком-либо проявлении инициативы.

... Трудности Китая — совершенно иные. Здесь нет ни постоянной угрозы распада, ни кровавой борьбы религиозных, языковых и кастовых общин, ни слабой социальной мобильности. Но Китай прошел через кровавые гражданские войны и страшный социальный катаклизм «культурной революции», природа которого связана также с особенностями конфуцианского наследия. Вечное китайское стремление к социальной справедливости, не умеряемое почтением к традиции, в сочетании с квазирелигиоз-

ным восприятием новой революционной идеологии, вылилось в кровавую оргию хунвэйбинов. Китай смог выйти из нее и достичь громадных успехов в экономическом и социальном развитии, основанных на отказе от уравниловки, на всемерном развитии личной инициативы и материальной заинтересованности. Но это одновременно приводит к росту «незаслуженного» социального неравенства, которое в китайском обществе воспринимается во много раз менее спокойно, чем в индийском. В жизни индийца государство занимает слишком мало места, индеец живет скорее внегосударственными связями. В жизни китайца, наоборот, государство играет слишком большую роль. От него ждут очень многого и прежде всего — воплощения в жизнь принципов социальной справедливости. Но это, во-первых, в какой-то мере сковывает личную инициативу, и, во-вторых, в сочетании с разбуженной активностью масс и ослаблением традиционных норм может создавать угрозу социальных волнений.

* * *

Как видим, проблемы, стоящие перед Индией и Китаем, имеют как сходство, так и своеобразие, непохожесть друг на друга. Общее в том, что это — проблемы современного развития. Индия и Китай должны развивать свою науку и технику. Но это развитие неотделимо от социальной и духовной сфер — достижения высокой социальной мобильности, возможности для каждого способного к этому человека подключиться к творческому процессу развития современных производительных сил, освобождения сознания от догм, его творческого раскрепощения.

Китай и Индия — это как бы две очень разные исторические индивидуальности. И мы стремились показать, как влияют на способы решения современных проблем важнейшие компоненты этих индивидуальностей — великие религиозные традиции этих стран.